MASTER NEGATIVE
NO. 93-81319-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BREMIKER, HERMANN

TITLE:

ZUR VERGLEICHUNG DER...

PLACE:

HALLE a. S.

DATE:

1884

Master Negative #

93-81319-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193KD
Z3

Bremiker, Hermann, 1857-

Zur vergleichung der Schopenhauer'schen mit der Kantischen erkenntnisstheorie; inaugural-dissertation... verfasst von Hermann Bremiker... Halle a. S., 1884.

40 p. 20 cm.

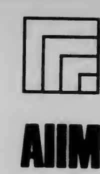
Thesis, Halle.

53284

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

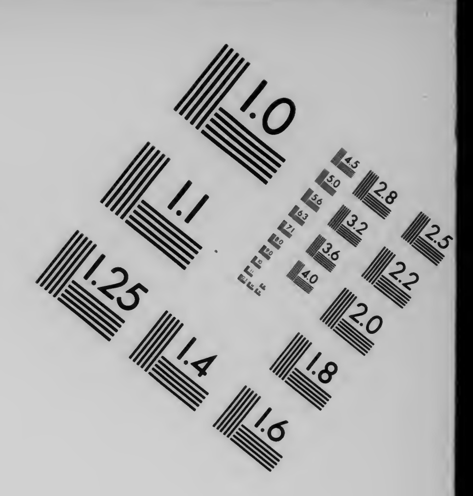
FILM SIZE: 35mm
REDUCTION RATIO: 14
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-23-93
INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

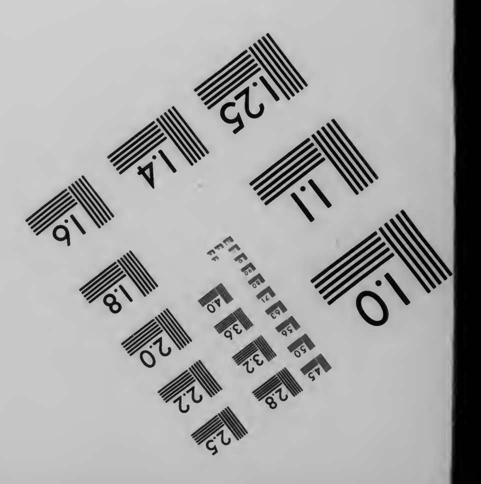


Centimeter

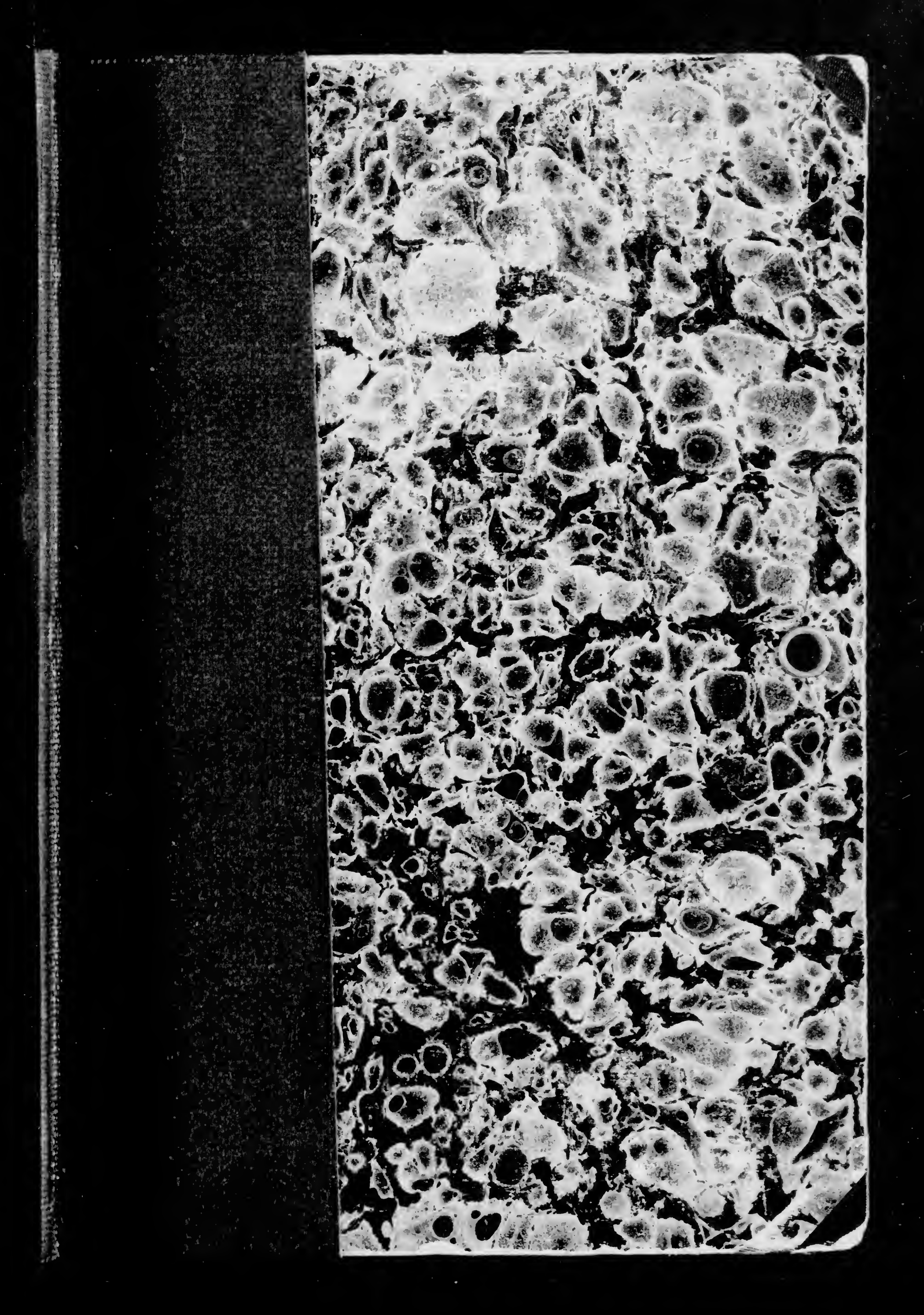
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



193KD Z3

Columbia University
in the City of New York
Library



Special Fund
1898
Given anonymously

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned ~~or renewed~~ at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

FEB 26 1929		

No. 1

Zur Vergleichung der Schopenhauer'schen mit der Kantischen Erkenntnißtheorie.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
von der
Philosophischen Fakultät
der vereinigten
Friedrich-Universität Halle-Wittenberg
genehmigt,

verfaßt von
Hermann Bremiker
aus Templin.

Halle a. S.
1884.

JUN 25 1900

193 KD
Z3

Von allen philosophischen Systemen, welche auf das Kantische gefolgt sind, hat im gegenwärtigen Zeitalter wohl keines mehr Ausbreitung gefunden, ist keines populärer geworden, als das Schopenhauersche; und selbst in wissenschaftlichen Werken spielt es eine bedeutende Rolle. Um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen, braucht man nur einen Blick auf die gegenwärtige Literatur zu werfen; überall findet man das Thema „Schopenhauer" behandelt, sei es mit überschwenglichen Lobeserhebungen, sei es mit gänzlicher Verachtung, sei es mit beißendem Witz und Satire. Der Grund dieser eigenthümlichen Erscheinung liegt in der Schopenhauerschen Philosophie selber: weil Jeder, der Gelehrte, der Künstler, der Kaufmann, kurz welchem Lebensberufe er auch angehören mag, er sei daneben in philosophischer Hinsicht Idealist oder Realist, Materialist oder Spiritualist, sobald er sich einmal von der glänzenden Diction Schopenhauer's, von seinem Witz und Sarkasmus, von seinem poetischen Talent hat hinreißen lassen, allemal einen Anknüpfungspunkt in Schopenhauer's Metaphysik für seine eigenen Ansichten und Gefühle finden wird. Schopenhauer selbst war natürlich bei seiner bekannten Selbstüberschätzung und Eitelkeit im höchsten Grade von der Großartigkeit seiner Leistungen überzeugt, ja er betrachtete dieselben als das Einzige, was überhaupt seit Kant in der Philosophie geleistet worden sei. Sein System, behauptet er, schließe sich direct an das Kantische an und sei nur eine Weiterführung und Verbesserung, ja ein Zuendedenken der Lehren des großen Königsberger Philosophen.

JUN 25 1900
293209

Auch sind darin seine Freunde und seine Feinde einig, daß er Kantianer sei. Die Schopenhauer-Literatur ist, wie gesagt, gegenwärtig zu einer großen Masse angeschwollen, doch sind nirgends gerade die wesentlichsten Punkte, auf denen die Schopenhauer'sche Erkenntnißtheorie beruht, und durch welche sie sich von der Kantischen unterscheidet, mit der nöthigen Klarheit und der ihrer Wichtigkeit gebührenden Genauigkeit hervorgehoben. Es ist daher gegenwärtiges Unternehmen, Schopenhauer's Verhältniß zur Kantischen Erkenntnißtheorie näher zu prüfen, nicht allein von allgemeinem, sondern auch von eminent philosophischem Interesse.

Das Hauptverdienst Kant's besteht nach Schopenhauer in den Lehren der transscendentalen Aesthetik. „Kant's größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich", sagt er in seiner Kritik der Kantischen Philosophie, und mit den Lehren der transscendentalen Aesthetik behauptet er demgemäß vollständig übereinzustimmen. Prüfen wir daher zunächst, ob dies wirklich der Fall ist.

Kant ging in seiner Erkenntnißtheorie bekanntlich aus von der Untersuchung der subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und fand, daß wir an jeder empirischen Anschauung unterscheiden müssen zwischen Inhalt und Form derselben: der Inhalt ist die Materie, d. h. das, was der Empfindung entspricht; die Form ist dasjenige, was die Verhältnisse derselben in der Erscheinung näher bestimmt, d. h. Raum und Zeit. Von diesen beiden hatte Kant nach Schopenhauer bewiesen, daß sie a priori im Gemüthe liegende Anschauungen (nicht Begriffe, da diese nicht aus homogenen Theilen bestehen) sind, die überhaupt alle Erfahrung erst möglich machen.

Die wichtigste Konsequenz dieser Kantischen Lehre ist die, daß wir nicht Dinge an sich, Noumena, sondern nur Erscheinungen, Phaenomena, erkennen; denn für uns sind

alle Dinge in Raum und Zeit, diese letzteren sind aber nur subjektive Formen der Anschauung. Wir können daher nach Kant nur sagen: „für uns", d. h. als mögliche Gegenstände der Erfahrung, sind die Dinge in Raum und Zeit; was sie an sich sind, darüber können wir gar nichts ausmachen. Hiermit wollte Kant durchaus nicht, wie Berkeley, die Sinnenwelt für bloßen Schein erklären, sondern es soll eben die wesentliche Unterscheidung zwischen „Schein" und „Erscheinung" aufrecht erhalten werden. Er bestreitet durchaus nicht eine Realität der Außenwelt, ja die ganze Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung hätte dann gar keinen Sinn. Denn welche Bedeutung hätte der ganze Kantische Erkenntnißapparat, wonach die Dinge eben anders sind, als sie erscheinen? Kant selbst verwahrt sich entschieden dagegen, daß man seinen transscendentalen Idealismus mit dem gewöhnlichen empirischen oder, wie er ihn auch nennt, materialen verwechsele. Ob diese Kantische Lehre haltbar ist, werden wir später näher untersuchen.

Betrachten wir nun im Gegensatz hierzu Schopenhauer's Lehre von Raum und Zeit. „Ich lasse ganz und gar", sagt er W. a. W. u. V. II. B. 1. B. 17. K., „Kant's Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei, und daß die Erkenntnisse a priori bloß in Bezug auf diese gelten", ja er behauptet, „mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniß" das Problem der Metaphysik zu lösen versucht zu haben, und sagt: „Daher lasse ich seine (Kant's) Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehen." Wenn wir nun aber seine Aussprüche über Raum und Zeit näher prüfen, so werden wir schon hier einen Unterschied von Kant finden, der auf einer großen Unklarheit beruht und wesentlich verursacht ist durch Schopenhauer's Metaphysik. Während nämlich bei Kant „außer uns" so viel heißt wie

„außer unserem Bewußtsein", das wir uns gleichsam in einem raumlosen Punkte vorhanden denken müssen, und eben daher mit dem Worte „außer" der Raum schon gesetzt ist als von diesem Punkte aus konstruirt: heißt bei Schopenhauer „außer uns" bald „jenseit der Oberfläche unserer Haut", bald „außer unserm Kopfe und Gehirne", bald scheint er es wieder im richtigen Kantischen Sinne zu nehmen. So sagt er: „Die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das *jenseit dieser Haut, also außer uns* läge." (Ueb. d. vierf. W. d. S. w. z. Gr. Ed. Frauenstädt.) Man fragt sich hier verwundert, ob denn alles das in uns ist, was innerhalb der Haut liegt. Setzt nicht der Begriff unseres eigenen Körpers, wie der jedes andern Körpers, schon den Raum voraus, und ist nicht daher nach Kant unser eigener Körper außer uns, d. h. Erscheinung im Raum? Mit diesem „außer uns" verbindet also Schopenhauer offenbar einen ganz anderen Sinn, als den transscendentalen, den Kant damit verbindet. Der Grund dieser Unklarheit liegt darin, daß Schopenhauer die Empfindung mit dem Vorgange im Nerven oder Gehirn verwechselt und schon befangen ist in den Anschauungen seiner Metaphysik, nach welcher der Körper die Objektivation des Dinges an sich ist, welches wir unser Ich nennen, und daher „innerhalb unsers Körpers" dasselbe ist wie immanent im Kantischen Sinne. Wenn z. B. Jemandem ein Bein amputirt ist, so kann ihn bekanntlich noch der betreffende Fuß, der gar nicht mehr vorhanden ist, dennoch schmerzen: ist diese Empfindung nun nach Schopenhauer „außer ihm" oder „in ihm"? Weiter sagt Schopenhauer in der citirten Abhandlung: „Zugleich nimmt er (der Verstand) die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äußeren Sinnes zu Hülfe, den Raum, um

jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist." Ja, wo ist denn der Organismus oder das Gehirn? Etwa nicht schon im Raum? Projicirt nicht der Verstand jede Empfindung an eine bestimmte Stelle des Organismus, d. h. schon in den Raum? — Dann vergleiche man hiermit: „Der Raum, welcher das Nachaußenverlegen einer Ursache, die sich darauf als Objekt darstellt, allererst möglich macht, ist, wie Kant sicher dargethan hat, eine subjektive Form des Intellekts" (Ueb. d. vierf. W. d. S. v. z. Gr.) und Stellen, wo er dann wieder ganz richtig von unserm Organismus als von einem Objekte im Raume spricht, z. B. W. a. W. u. V. II. B. S. 29, an welcher Stelle er gerade von dem oben angeführten Beispiele des Schmerzes in einem verlorenen Gliede spricht.

Ferner sind seine Definitionen (auf welche Schopenhauer überhaupt ein zu großes Gewicht legt): „Die Zeit ist die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen am selben Dinge", „der Raum die Möglichkeit des Zugleichseins" unstatthaft und beruhen auf dem Fehler, im Gegensatz zu Kant, Inhalt und Form gleichzusetzen.

Wir finden also bei Schopenhauer nicht dieselbe Klarheit in seinen Ansichten von Raum und Zeit wie bei Kant, weil er immer seine Metaphysik, die das Erkenntnißproblem lösen soll, im Auge hat.

Nachdem Kant die Apriorität von Raum und Zeit in der transscendentalen Aesthetik nachgewiesen, giebt er in der transscendentalen Logik seine Lehre, wie die Erfahrung überhaupt entsteht, wie der Mensch zu erkennen im Stande ist. Diese Kantische Lehre über die dem menschlichen Geiste zu Gebote stehenden Vermögen wollen wir uns kurz ins Gedächtniß zurückrufen.

Das gesammte Erkenntnißvermögen zerfällt nach Kant in zwei Vermögen: in Sinnlichkeit und Verstand. Die Sinnlichkeit ist bloß receptiv, denn durch die Sinne wird uns nur der Stoff zu einer möglichen Erfahrung gegeben. Der Verstand dagegen ist nicht sinnlich; da wir aber unabhängig von den Sinnen keine Anschauung haben, so ist der Verstand kein Anschauungsvermögen, und da es außer der Anschauung nur noch eine Art der Erkenntniß giebt, nämlich die durch Begriffe, so hat folglich der Verstand nur eine discursive Erkenntniß, keine intuitive; er erkennt nur durch Begriffe. Da man von den Begriffen aber gar keinen andern Gebrauch machen kann, als den zu urtheilen, und die Begriffe nie auf einen Gegenstand unmittelbar bezogen werden (weil es sonst Anschauungen wären), so giebt der Verstand nur eine mittelbare Erkenntniß durch Urtheile. Die Erfahrung umfaßt also nicht bloß sinnliche Anschauungen, sondern auch eine gesetzmäßige Verknüpfung derselben, vermöge welcher wir nicht bloß anschauen, sondern auch denken. Wir müssen daher unterscheiden zwischen der Anschauung, wodurch ein Gegenstand vermöge der Synthesis der Apprehension nur als Erscheinung gegeben wird, und dem Begriff, wodurch ein dieser Erscheinung entsprechender Gegenstand gedacht wird. Da aber die Erfahrung nur thatsächliche Verknüpfungen liefert, aber keine nothwendigen, so kann der Grund dieser Verknüpfung nur in unserm Verstande liegen. Es fragt sich also, welches sind die ursprünglich, a priori, in unserem Verstande liegenden Formen, vermöge welcher wir die Gegenstände denken. Da die ganze Thätigkeit des Verstandes im Urtheilen besteht, so müssen auch diese ursprünglichen Denkformen sich am Leitfaden der möglichen logischen Urtheile überhaupt finden lassen. Die Formen der Urtheile können aber unter vier Titel gebracht werden, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Demnach ergeben sich also auch zwölf ursprüngliche Verstandes-

begriffe oder Kategorieen. Diese Begriffe sind apriorisch, an sich aber leere Formen, welche erst durch die Anschauung einen Inhalt bekommen. Es entsteht nun aber die Schwierigkeit: wie können wir diese Begriffe auf die sinnlichen Data der Anschauung anwenden? Es muß nothwendig eine Geistesthätigkeit geben, welche dieses vermittelt, welche zwei so heterogene Vermögen vereinigt. Dies geschieht nun durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft (welche wohl zu unterscheiden ist von der Synthesis des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung, da sie diese letztere erst bedingt. Krit. d. r. Vern. II. Theil, 1. Abth. 1. Buch 2. Hauptst. § 26). Die Einbildungskraft besitzt nicht bloß Receptivität, wie die Sinne, sondern auch Spontaneität, wie der Verstand, hat also von der Natur beider etwas. Die Verknüpfung aber zwischen den Datis der Sinne und den Kategorieen des Verstandes vollzieht die Einbildungskraft vermöge der Vorstellung der Zeit, welche einerseits apriorisch und andererseits sinnlich ist. Insofern nennt sie Kant das Schema der reinen Verstandesbegriffe. Wenn wir für jede Kategorie das ihr entsprechende Schema, die transscendentale Zeitbestimmung, aufsuchen, so erhalten wir als die vier Hauptschemata: die Zeitreihe (Quantität), den Zeitinhalt (Qualität), die Zeitordnung (Relation) und den Zeitinbegriff (Modalität), jede wieder mit drei Unterarten.

Da nun die oberen Erkenntnißvermögen nach Kant Verstand, Urtheilskraft und Vernunft sind, welche man unter der allgemeinen Benennung Verstand zusammenbegreift, so hätte die transscendentale Logik eigentlich in der Analytik der formalen Logik in ihren Lehren von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analog zu verfahren. Da aber die erstere es nur mit der reinen Erkenntniß a priori zu thun hat, und der transscendentale Gebrauch der Vernunft sich als objektiv ungiltig erweist, so hat die transscendentale Analytik es außer

mit den Begriffen nur noch mit den Grundsätzen zu thun, und der transscendentale Gebrauch der Vernunft ist in einem besonderen Kapitel, der transscendentalen Dialektik, als einer Logik des Scheins, zu behandeln.

Die allgemeinen Grundsätze also, nach welchen alle Anschauungen verknüpft werden, und welche, da sie die Erfahrung erst möglich machen, apriorisch sind, entstehen durch Anwendung jeder Kategorie auf die Erscheinungen vermöge des Zeitschemas. Hier ergeben sich nun den vier Klassen von Kategorieen gemäß: 1) die Axiome der Anschauung, 2) die Anticipationen der Wahrnehmung, 3) die Analogien der Erfahrung und 4) die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Alle diese Begriffe und Grundsätze haben aber nur einen empirischen Gebrauch, d. h. es müssen ihnen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, ohne welche sie nur leere Hülsen sind; da uns aber nie die Dinge an sich, die Noumena, gegeben sind, sondern nur Phänomena, so hat man sich wohl zu hüten, über die Erscheinungswelt hinaus diese Begriffe anzuwenden, was eben der Fehler der bisherigen Metaphysik war.

Betrachten wir nun im Gegensatz hierzu Schopenhauer's Lehre, so werden wir von jetzt ab die größten, einschneidensten Gegensätze zu Kant finden.

Schopenhauer stellt nämlich, nachdem er die Apriorität von Raum und Zeit als von Kant bewiesen vorausgesetzt hat, den für alles Folgende höchst wichtigen Fundamentalsatz auf: „Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein und unsere Vorstellung sein, ist das Selbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann.“ (Ueb. d. vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 16.)

Wir haben uns zunächst auf den letzten Theil dieses Satzes zu beschränken. Diese Verbindung aller Vorstellungen ist nämlich nach Schopenhauer der Satz vom zureichenden Grunde in seiner größten Allgemeinheit. Er selbst ist unbeweisbar; denn jede Forderung eines Beweises desselben setzt ihn selbst schon voraus. Ja die ganze Verstandesthätigkeit besteht nach Schopenhauer überhaupt nur darin, daß das Denken nach dem Satze vom zureichenden Grunde vor sich geht; derselbe ist die Fundamentalform des Verstandes. Wir müssen daher hierauf näher eingehen.

Der Satz vom zureichenden Grunde, welcher bekanntlich von Leibnitz unter dem Namen principium rationis sufficientis oder determinationis in die Logik eingeführt worden ist, spricht zunächst nur eine Forderung aus, der Genüge geschehen muß, damit überhaupt von Erkenntniß die Rede sein kann. Er ist die Grundbedingung alles Denkens, vermöge deren wir überhaupt allererst einen Zusammenhang unserer Vorstellungen herzustellen vermögen. Er setzt die Begreiflichkeit des zu Begreifenden voraus; denn alles Denken ist schon am Anfang zu Ende, wenn man dasselbe überhaupt leugnet. Daher muß jede Erkenntnißtheorie von dieser Voraussetzung ausgehen. Man hatte nun schon früher zwischen ratio cognoscendi und causa essendi unterschieden; es fragte sich, ob und wie die ratio cognoscendi noch weiter in Arten zu theilen sei. Hier fand nun Schopenhauer, daß der Satz vom Grunde vier verschiedene Gestalten annehmen könne, nämlich:

1) Satz vom Grunde des Werdens,
2) Satz vom Grunde des Erkennens,
3) Satz vom Grunde des Seins,
4) Satz vom Grunde des Handelns.

Mit dieser Unterscheidung glaubt Schopenhauer etwas Großes geleistet zu haben; jedoch ist diese Eintheilung weder für die Folgen fruchtbar, noch schließen sich die einzelnen Gebiete aus. Denn der Satz vom Grunde des Handelns ist offenbar nur eine Art des Satzes vom Grunde des Werdens; auch weiß Schopenhauer keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden anzugeben außer dem, der auf seiner verkehrten Metaphysik basirt, daß das Gesetz der Motivation die Kausalität „von Innen gesehen" ist. Ebenso ist der Satz vom Grunde des Seins eine Art des Satzes vom Grunde des Erkennens, so viel Schopenhauer auch dagegen eifert. Dies geht deutlich aus seinem Beispiele vom gleichschenkligen Dreieck hervor, das wir weiter unten zu besprechen haben werden. Wir können also nur den Unterschied zwischen Sach- und Erkenntnißgrund aufrecht erhalten.

Was ferner seine Behauptung betrifft, daß alle unsere Vorstellungen gemäß dem Satze vom Grunde zusammenhängen, so ist dies offenbar falsch; denn es hängt immer nur eine Reihe von Vorstellungen nach demselben zusammen, die jeden Augenblick durch eine äußere, für uns zufällige, Ursache unterbrochen werden kann, wie es ja auch augenscheinlich beim Einschlafen und beim Erwachen der Fall ist.

Fragen wir uns nun, wie Schopenhauer zu dieser „vierfachen Wurzel" gekommen ist, so liegt der Grund hierfür offenbar in seinem Bestreben die Kantische Kategorieentafel aus einer einzigen Geistesfunction, aus „einer Wurzel", abzuleiten, wie dies auch die von ihm so übermäßig verspotteten Fichte, Schelling und Hegel, jeder in seiner Weise, versucht hatten. Deshalb macht er aus dem menschlichen Verstande ein so armes Vermögen, das nur eine Function besitzt, und seine Liebe zu „scholastisch-architektonischem Bau", die er bei Kant verspottet, verleitete ihn zu einer vierfachen Wurzel derselben. Daß diese Eintheilung in Wirklichkeit nicht so wesentlich ist,

wie Schopenhauer meint, geht daraus hervor, daß er in der Folge auch nur den Unterschied zwischen intuitiven und abstracten Vorstellungen betrachtet.

Für uns hat nun zunächst hier die erste Gestalt des Satzes vom Grunde Interesse, weil sie neben dem Erkenntnißgrunde die einzige aufrecht zu erhaltende ist, und weil sich hier die größte Abweichung von Kant zeigt.

Die erste Klasse der Vorstellungen ist nämlich nach Schopenhauer die der „anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen, welche aber bloß, da es sich um die formalen Elemente der Erkenntniß handelt, als Vorstellungen in Betracht kommen". Hierbei aber tritt der Satz vom zureichenden Grunde als Gesetz der Kausalität auf, principium rationis sufficientis fiendi, d. h. Alles, was in Raum und Zeit geschieht, hat eine Ursache, aus welcher es mit Nothwendigkeit erfolgt, und nur insofern wird es erkannt.

Aus Raum und Zeit geht nämlich nach Schopenhauer „als Product" die Materie hervor in der Form der Kausalität. Die Materie „ist" die Wahrnehmbarkeit des Raumes und durch und durch nichts weiter als Kausalität. Diese beiden leeren Formen der Anschauung sollen also die Materie erzeugen, wobei Schopenhauer vollständig unerklärt läßt, woher dieselben denn die Fähigkeit zu erzeugen haben, da sie sich bis dahin als hierzu vollständig unfähig erwiesen hatten. Denn die Materie ist nicht die Wahrnehmbarkeit des Raumes und der Zeit, sondern sie wird, wie Kant sagt, im Raum und in der Zeit wahrgenommen; sie ist nicht Kausalität, sondern sie ist das den Raum und die Zeit nach dem Gesetze der Kausalität Erfüllende, nicht das Wirken, sondern das Wirkende. Mit Schopenhauer's Ausdrucksweise wird ja gerade wieder der von Kant hervorgehobene, so wesentliche Unterschied zwischen Inhalt und Form verwischt. Schopenhauer beschränkt erst die ganze Kantische Kategorientafel auf eine

einzige Kategorie, vindicirt diese dem Verstande allein, läßt dann schließlich, im Streben nach Einheit der Ableitung, diese noch aus den beiden Formen der Anschauung entspringen und identificirt sie dann schließlich noch mit der Materie, indem er die einzelne spezielle Kausalität mit dem Gesetz der Kausalität verwechselt. Die Kausalität ist also nach Schopenhauer der einzige Verstandesbegriff, und für diesen allein ist die Materie da, denn „er allein versteht das Wort Wirken".

Schopenhauer schränkt nun aber, während er den Begriff des zureichenden Grundes erweitert hat, den Begriff der Kausalität, der bis auf ihn von allen Philosophen und selbst von Kant zu weit gefaßt worden sei, wie wir sehen werden für seine Zwecke passend, insofern ein, als er behauptet: es könne immer nur eine *Veränderung* die Ursache einer *Veränderung* und daher nie Ursache und Wirkung zugleich sein. (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 20.) Dieser seiner einschränkenden Definition legt Schopenhauer eine große Wichtigkeit bei, und in der That erhält sie auch dieselbe durch die Consequenzen, die er daraus zieht. Er zieht nämlich hiermit, wie wir sehen werden, hauptsächlich gegen drei von Kant aufgestellte apriorische Gesetze zu Felde: gegen die drei Analogien der Erfahrung. „Ganz falsch ist es", sagt er l. c., „wenn man nicht den Zustand, sondern die Objekte Ursache nennt". Für diese seine Behauptung bringt aber Schopenhauer nicht den geringsten Beweis, während es doch von vornherein gar nicht abzusehen ist, warum nicht auch ein Objekt Ursache sein könne. Aber was diese seine Behauptung erst recht erstaunlich macht, ist der Umstand, daß Schopenhauer selbst immer von Objekten als Ursachen redet, ja (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 24) uns beweist, daß die Anschauung von Objekten eben gar nicht anders zu Stande kommen kann, als dadurch, daß der Verstand das Objekt als Ursache nach außen verlegt, daß er aus den Datis der Empfindung die

Ursache als Objekt des Subjekts konstruirt! So sagt er selbst in dem angeführten Paragraphen: „Allerdings setzt der Uebergang zu diesem Objekt *als Ursache* schon die Erkenntniß des Kausalitätsgesetzes voraus"; ferner: „wodurch die Ursache sich draußen als Objekt im Raume aufrecht darstellt"; ferner: „durchweg aber besteht sein (des Verstandes) Verfahren im Uebergehen von gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen, welche *eben erst dadurch* sich als *Objekte* im Raum darstellen" u. s. w. den ganzen Paragraphen hindurch. Schopenhauer behauptet also einerseits, daß es ganz falsch ist, Objekte Ursachen zu nennen, andrerseits, daß ein Objekt eben erst dadurch, daß es als Ursache aufgefaßt wird, Objekt wird.

Daher ist auch nicht einzusehen, warum man nicht mit Kant in manchen Fällen Ursache und Wirkung als zugleich existirend annehmen sollte, was Schopenhauer zu widerlegen versucht. „Die Falschheit der Behauptung, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig wären", sagt er W. a. W. u. V. 1. Buch, 4. Kap., „ergiebt zudem sich aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen füllt die gesammte Zeit. Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Ursache zugleich, so würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Ursache hinaufgerückt, und eine noch so vielgliedrige Kette von Ursachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endlose ausfüllen; sondern alle zusammen wären in einem Augenblick". (Er berührt hier also das eleatische Problem, nämlich die Frage: was ist die Welt in einem *Zeitpunkte*? Die Eleaten umgingen dasselbe, indem sie überhaupt das Werden leugneten, Schopenhauer, indem er das Sein der Objekte leugnet.) Die Schwäche seines Beweises liegt auf der Hand. Offenbar ist das Dilemma, von dem Schopenhauer ausgeht: alle Wirkungen sind mit den Ursachen entweder zugleich oder nicht zugleich, falsch; vielmehr ist dies eine unvollständige Disjunktion. Denn es kann ja auch noch

möglich sein, daß einige Wirkungen mit ihren Ursachen zugleich sind, einige nicht. Der Fehler liegt also in dem Untersatze: „Wäre nun jede u. s. w."

Daher ist gar nicht abzusehen, warum man nicht mit Kant eine Kraft als Ursache einer Bewegung betrachten soll, was Schopenhauer verwirft. Er sagt nämlich (W. a. W. u. V. II. B. 1. Buch 4. Kap.): „Die Kraft, von Ursache völlig verschieden, ist das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt"; also, sollte man meinen, ist Kraft und Ursache eigentlich dasselbe, da das, was die Ursache erst zur Ursache macht, eben die Kraft ist. Aber dies ist nach Schopenhauer nun einmal „eine plumpe Verwechselung", die allerdings sehr verbreitet sei. „Nennt doch Kant selbst", fährt er l. c. fort, „die Naturkräfte „„wirkende Ursachen"" und sagt: „„Die Schwere ist eine Ursache"". Diese Auffassung, die nach Schopenhauer auch schon Aristoteles von der Kausalität hatte, nennt er unklar und roh. Allerdings hat er recht, wenn er sagt, diese Ansicht sei sehr verbreitet, ja sie ist so verbreitet, daß noch heutzutage in der Mechanik die Kraft als die Ursache der Veränderung des Zustandes der Bewegung definirt wird; ja diese Definition erweist sich als eine zutreffende und fruchtbare in den Anwendungen, welche die Mechanik davon macht. Der Dynamismus und Kant erklären die Materie nur aus Kräften, und Ursache und Kraft sind vollständig identisch. Kant erklärt die Materie aus zwei Grundkräften, und die heutige Naturwissenschaft beweist, daß man mit der Annahme bloßer Kraftcentra vollständig ausreicht. Danach werden die Atome als untheilbar und als die Mittelpunkte ewig lebendiger Kräfte betrachtet, und die Pluralität der Stoffe allein durch die Verschiedenheit der geometrischen Anordnung der Atome erklärt, indem für die mechanischen Wissenschaften und die Physik der Begriff des Stofflichen vollständig zu entbehren ist. Bei Schopenhauer aber ist die Materie eben nur aus der unfruchtbaren Vereinigung von Raum und Zeit entstanden, identisch mit Substanz, die dem großen Locke schon so viel Schwierigkeiten bereitete.

Schopenhauer führt als Beispiel an: „Daß der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache ist die vorangegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins; und die in diesem Prozeß thätige, ihm vorstehende Naturkraft, ist die Elektricität". Kant würde offenbar sagen: daß der Bernstein jetzt die Flocke anzieht entgegengesetzt den Gesetzen der Schwere, muß eine Ursache haben, und diese nennen wir eben die Elektricität, welche Kraft bis dahin im Gleichgewicht war, aber durch die Reibung zur Wirkung gebracht wird. Diese Kraft ist natürlich, wie Schopenhauer richtig sagt, immer eine qualitas occulta, auch wenn sie auf eine andere Naturkraft zurückgeführt werden sollte.

Daß übrigens Schopenhauer selbst über diesen von ihm erfundenen subtilen Unterschied zwischen Naturkraft und Ursache, der sonst „so plump" verwechselt wird, nicht im Klaren war, geht hervor aus einer Stelle in seinem handschriftlichen Nachlaß S. 122, wo er sagt: „Kraft ist Ursache, sofern sie unbekannt ist".

Eine weitere Konsequenz von Schopenhauer's Einschränkung des Kausalitätsbegriffes ist die, daß nach ihm der Begriff der Wechselwirkung ein Unding und die Reciprokation beim Kausalitätsgesetz unzuläßig ist, weil eben die Ursache ihrer Wirkung stets vorhergehen müsse, ja man kann nach Schopenhauer das Wort Wechselwirkung als eine „Alarmkanone" betrachten, daß man „in's Bodenlose" gerathen sei. Wie nämlich das logische Analogon des Kausalitätsgesetzes der Satz vom Grunde ist, so, sagt er in seiner Kritik der Kantischen Philosophie, „ist unstreitig das wirkliche Analogon der Wechselwirkung der circulus vitiosus, als in welchem,

eben wie angeblich bei der Wechselwirkung, das Begründete auch wieder der Grund ist und umgekehrt. Und ebenso wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, ist auch aus der Metaphysik der Begriff der Wechselwirkung zu verbannen". Die Sache liegt nun aber offenbar so: das logische Analogon der Wechselwirkung ist nicht der circulus vitiosus, sondern das, was Schopenhauer den Grund des Seins, principium rationis sufficientis essendi, nennt, wovon er selbst ein Beispiel giebt an der Verbindung zwischen Seiten und Winkeln eines Dreiecks. Nämlich aus der Gleichheit zweier Seiten folgt die Gleichheit der gegenüberliegenden Winkel, aber auch umgekehrt aus der Gleichheit der Winkel die der gegenüberliegenden Seiten. Schopenhauer nennt das Eine den „Seinsgrund" für das Andere. Offenbar ist aber, wenn nur die eine Erkenntniß, z. B. die der Gleichheit der Winkel gegeben ist, diese der Erkenntnißgrund der andern, weil eben beide in Wechselbeziehung stehen. Schopenhauer selbst sagt: „In vielen Fällen ist Das, was nach einer Gestaltung unseres Satzes Folge ist, nach der andern Grund". (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 36). Wie nun das Kausalitätsgesetz nach Schopenhauer eine Gestaltung des Satzes vom Grunde ist, ebenso kann man sagen, ist die Wechselwirkung eine Gestaltung von der Reciprokation des Erkenntnißgrundes des Seins im Raume. Ja, das Erstaunlichste an der Sache ist wieder, daß Schopenhauer dies selbst erkannt hat, indem er sagt: „Bei dem Grunde des Seins im Raum herrscht also überall ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung". (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 37.) Man könnte also nach Schopenhauer's eigener Methode in seinem Sinne sagen: ebenso wie die sogenannte Wechselwirkung zu verwerfen ist, ist auch der Seinsgrund zu verwerfen. In seinem Kriege gegen den Kantischen Begriff der Wechselwirkung kann also Schopenhauer nur siegen bei seiner unbewiesenen Annahme, daß das Kausalitätsgesetz

wie er will, einzuschränken sei; aber für seine Erkenntnißtheorie ist dies eben, wie wir sehen werden, durchaus nöthig.

Etwas in Verlegenheit geräth Schopenhauer hierbei auch selber. Die Kausalität tritt nämlich, wie er ferner auseinandersetzt, unter drei verschiedenen Formen auf, als Ursache im engsten Sinne, als Reiz und als Motiv. Die Ursache im engsten Sinne ist die, nach welcher die Veränderungen im Unorganischen erfolgen, und von diesen, sagt Schopenhauer, gilt das dritte Newtonsche Grundgesetz: „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich". Dies ist doch nun offenbar Wechselwirkung! Aber das giebt es nach Schopenhauer nun einmal nicht. Wie hilft er sich nun aus der Verlegenheit? „Es (das dritte Newtonsche Grundgesetz) besagt, daß der vorhergehende Zustand (die Ursache) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung)". Was bewirkt denn nun die Veränderung des vorhergehenden Zustandes? Doch nach Schopenhauer offenbar nur eine Ursache, welche selbst eine Veränderung sein muß, und zwar ist diese Ursache die Wirkung, die der ersten Ursache gleichkommt und durch diese hervorgerufen war. Hier nun haben wir wirklich das wahre Analogon des circulus vitiosus, welches Schopenhauer oben vergeblich suchte: daß die Wirkung auf die v o r h e r gehende Ursache wirkt, während in Wahrheit die Sache einfach auf Wechselwirkung beruht und dann vollkommen klar ist.

Schopenhauer sagt: „Beliebt es dies (Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung) Wechselwirkung zu nennen; so ist eben durchaus jede Wirkung Wechselwirkung; und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Function des Verstandes dafür ein, sondern wir haben ein überflüssiges Synonym der Kausalität. Diese Ansicht aber spricht Kant unbedachtsamer (!) Weise geradezu aus in den „„Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft"",

wo der Beweis des vierten Lehrsatzes der Mechanik anhebt: „„alle äußere Wirkung in der Welt ist Wechselwirkung““. Hier ist nun zu bemerken, daß Kant durchaus nicht „unbedachtsamer Weise“ spricht, sondern sehr überlegt und mit voller Ueberzeugung von der Wichtigkeit der Sache einen noch heute feststehenden Grundsatz der Mechanik aufstellt, von dessen Richtigkeit sich Schopenhauer leicht hätte überzeugen können, wenn er nicht einen angeborenen horror vor Professoren und vor Mathematik gehabt hätte. Daher denn auch das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung durchaus nicht ein überflüssiges Synonym von Kausalität ist. Vielmehr giebt es kaum ein anderes unter den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, welches in unbewußter Anwendung neben dem Kausalitätsgesetz früher in der Wissenschaft existirt hätte, als dieses, und doch ist es eines der spätesten in seiner klar bewußten, wissenschaftlichen Formulirung, aber dann auch das fruchtbarste. Ohne dasselbe bleibt auch die von Schopenhauer behauptete Allgegenwart der Naturkräfte und das Verhältniß derselben zu seiner Kausalität ein unerklärliches Mysterium. Die Naturkräfte sind eben überall vorhanden, aber gebunden und treten nur hervor, wenn das Gleichgewicht gestört wird.

Alle weiteren Schlüsse, die Schopenhauer an seine Verwerfung der Wechselwirkung schließt, sind eben nur möglich bei seiner Definition der Kausalität. So sagt er: „Gäbe es wahre Wechselwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und sogar a priori gewiß“! Dieser Satz ist garnicht einzusehen, wenn man nicht wieder seinen speciellen Begriff von Kausalität unterlegt, wonach dann eben die Wechselwirkung in der Wirkung einer Veränderung auf eine dieselbe verursachende vorhergehende Veränderung bestände, von welcher Art von Wechselwirkung aber weder Kant, noch sonst Jemand gesprochen hat.

Mit der Frage, ob Ursache und Wirkung zugleich seien, hängt eng zusammen die nach der Continuität der Veränderungen. Schopenhauer hatte zwar im Allgemeinen ein richtiges Verständniß von dem Begriff des Unendlichen; aber er ist doch nicht genau genug darauf und speciell auf den Begriff der Stetigkeit eingegangen, um wirklich zu voller Klarheit zu gelangen. Der Begriff der unendlichen Theilbarkeit ist nämlich, wie jeder Unendlichkeitsbegriff, nur ein Möglichkeitsbegriff, d. h. unserem Denken ist keine Schranke gesetzt, den Raum und die Zeit z. B. in's Unendliche zu theilen. Daher dürfen wir nicht annehmen, daß ein Gegebenes wirklich aus unendlich vielen Theilen besteht, weil eben das Unendliche nicht als etwas Gegebenes betrachtet werden kann. Hieraus sucht sogar Kant, bei dem man hierin auch nicht völlige Klarheit findet, einen Beweis für die Apriorität des Raumes zu ziehen in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, Dynamik, Lehrsatz 4, Anmerkung 2. Demgemäß sagt Kant: „Der größte Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Kausalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben angesehen sei; das Verhältniß bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein; aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar“. (Krit. d. r. V., Elementarlehre II. Th., I. Abth., II. Buch, 2. Hauptstück.) Nun aber fragen, wie überhaupt der Ueber-

gang von einem Zeitpunkt zum andern an sich beschaffen ist, würde ebensoviel verlangen, wie wenn man angeben sollte, wie überhaupt eine Zeit, oder wie überhaupt eine Größe möglich ist. Daher sagt Kant l. c. weiter: „Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich sei, daß auf einen Zustand in einem *Zeitpunkte* ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff". Der Begriff einer Unendlichkeit zwischen gegebenen Grenzen ist eben eine contradictio in adjecto, und daher ist es unmöglich anzunehmen, daß ein Theil der kleinste sei, also auch unmöglich anzugeben, welche Veränderung die kleinste sei. Schopenhauer dagegen sieht hier gar keine Schwierigkeit; er unterscheidet hier offenbar nicht genügend zwischen der Möglichkeit der Theilung in's Unendliche und der gegebenen vollendeten unendlichen Theilung. Daher schließt er auch fälschlich aus der ersteren auf die letztere, wenn er sagt: „Aristoteles schließt ganz richtig aus der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, daß alles diese Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zustand in den andern, ebenfalls unendlich theilbar sein muß, daß *also Alles aus unendlichen Theilen zusammenkommt*". (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 25.) Diese Aeußerung ist um so auffallender, als Schopenhauer selbst an anderer Stelle, nämlich bei der Kritik der Antinomieen der Vernunft, das Wesen des Unendlichkeitsbegriffes richtiger darstellt.

Nach allem Diesem müssen wir also, ganz abgesehen von der Begründung der Apriorität des Kausalitätsgesetzes, in der Fassung desselben Kant entschieden vor Schopenhauer, welcher nur transeunte Kausalität (causa transiens) kennt und den Begriff der immanenten (causa immanens) für unmöglich hält, den Vorzug geben. Jetzt aber müssen wir auf den Beweis der Apriorität des Kausalitätsgesetzes ausführlich eingehen.

Hier nämlich vor Allem begegnet uns jener Gegensatz der Anschauung, der unsere Vorstellungen vom Kosmos bestimmt; mit diesem Problem vor Allem hat sich jede Philosophie auseinanderzusetzen, weshalb wir auch die wesentlichen Unterschiede schon in der Fassung des Kausalitätsgesetzes bei Kant und bei Schopenhauer so ausführlich behandelt haben. Denn die Lehre von der Kausalität ist das punctum saliens jeder Erkenntnißtheorie; und wir werden sehen, daß in der Verschiedenheit derselben wesentlich auch der Unterschied der Schopenhauer'schen Lehre von der Kantischen begründet ist, und daß mit Schopenhauer's Lehre von der Kausalität seine ganze Erkenntnißtheorie steht und fällt.

Auf der einen Seite betrachtet man das Kausalitätsgesetz als ein uns a priori gegebenes, das wir der Natur entgegenbringen; auf der andern Seite betrachtet man es als einen Satz, den wir der Erfahrung entnehmen, und zwar als den allgemeinsten Erfahrungssatz, in dem alle Erfahrung übereinstimmt. Der letzteren Ansicht huldigt vor Allen Hume, der ersteren Kant und mit ihm Schopenhauer.

Beide also behaupten die Apriorität des Kausalitätsgesetzes; aber, wie sie schon in der Fassung desselben auseinandergehen, so suchen sie auch diese in verschiedener Weise zu begründen.

Kant's Beweis ist im Wesentlichen folgender. Die Verknüpfung zweier Wahrnehmungen in der Zeit, sagt er, ist nicht bloß das Werk der Sinne und der Anschauung, sondern eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft; denn durch die bloße Wahrnehmung bleibt das objektive Verhältniß der auf einander folgenden Phänomene unbestimmt. Eine bestimmte Ordnung, objektive Gültigkeit, wodurch sie sich von einem bloßen Spiel der Einbildungskraft unterscheidet, bekommt die Succession erst durch den reinen Verstandesbegriff von Ursache und Wirkung. Durch diesen wird die Succession

erst eine „Begebenheit“; und daher macht das Gesetz der Kausalität alle Erfahrung überhaupt erst möglich. (Vgl. Krit. d. r. V. Elementarlehre II. Th. 1. Abschn. 2. B. 2. Hauptst. 2. Analogie.)

Dieser Beweis wird von Schopenhauer in § 23 der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde widerlegt. Sein Hauptargument gegen Kant besteht in Folgendem. Wenn wir überhaupt keine Folge in der Zeit objektiv wahrnähmen, als die durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung bestimmte, und jede andere Folge durch unsere Willkür bestimmt wäre, so würden nie Erscheinungen auf einander folgen, ohne aus einander zu erfolgen; wir würden dann eben objektiv Nichts weiter wahrnehmen als die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung. Dies wird aber schon widerlegt (und damit auch Hume) durch das Beispiel von Tag und Nacht oder die Succession der Töne einer Musik. Denn obwohl zwar jede Veränderung auf eine Ursache als Wirkung folgt, folgt sie doch auch auf alle die Veränderungen, die mit dieser Ursache zugleich sind, in Bezug auf welche sie aber zufällig genannt wird. Wollte man aber, wie es augenscheinlich Kant thut, diese eine Veränderung als Wirkung der gesammten überhaupt vorhergehenden Veränderungen auffassen, so würde dies einen allwissenden, alle Reihen von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden Verstand voraussetzen. „Kant hat daher“, sagt er, „dem Verstand das Unmögliche aufgelegt, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen“.

Schopenhauer selbst setzt an Stelle des von ihm verworfenen Kantischen Beweises folgenden andern, der aber zugleich beweist, was Schopenhauer durchaus nicht bewiesen wissen will, nämlich, daß wir auch Objekte als Ursachen betrachten. (Vgl. die Citate S. 13). Er weist uns nämlich in § 21 der Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde nach, daß alle Anschauung erst vermöge des Verstandes, dessen „einzige und alleinige Form das Gesetz der Kausalität“ ist, zu Stande kommt. Denn die bloße Sinnesempfindung, „ein ärmliches Ding“, ist nur ein bestimmter Vorgang im Organismus und kann uns keine Anschauung von etwas außer uns Existirendem, etwas Objektivem liefern. Der Verstand aber faßt die gegebene Empfindung als eine Wirkung auf und construirt vermöge der apriorischen Form des Raumes die Ursache dazu als außerhalb des Organismus gelegen. Diese Verstandesoperation ist keine mittelst Begriffe vor sich gehende, discursive, welche Thätigkeit allein Kant dem Verstande vindicirt, sondern eine unmittelbare, intuitive. „Durch sie allein, mithin im Verstand und für den Verstand, stellt sich die objective, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß sich ferner verändert und im Raum bewegt.“ Diese Umarbeitung der Empfindung in Anschauung wird nun in dem angeführten Paragraphen, namentlich am Getast und Gesicht in glänzender, überzeugender Weise dargethan. Jedoch ist dabei erstens zu beachten, daß diese Darlegung nur dann einen Sinn hat und sich nicht in Widersprüche verwickelt, wenn man dabei nicht den zu eng gefaßten Schopenhauerschen Begriff der Kausalität zu Grunde legt, sondern die richtige Fassung desselben, wie es Schopenhauer hierbei selber stillschweigend thut und thun muß. Denn wenn man hier die Schopenhauersche Kausalität beibehält, so kommt wieder das Monströse heraus, daß die Wirkung umgekehrt wieder die ihr vorhergehende Ursache (welche auch Veränderung ist) bewirkt, daß das Erzeugte den Erzeuger hervorbringt und so sein eigener Großvater wird: das wahre Analogon des circulus vitiosus, welches garnicht im Stande ist, ein „Objekt“ hervorzubringen, wie es doch Schopenhauer will. Zweitens ist hierbei zu beachten, daß er Empfindung mit dem physiologischen Vorgange im Nerven oder Gehirn, daß er Physiologie und Psychologie

verwechselt und selbst noch eine unausgefüllte Lücke läßt zwischen Denken und Empfinden. Wenn er also Kant den Vorwurf macht, daß er „mit einem Sprunge" von der Sinnenwelt „die er mit dem nichtssagenden Ausdrucke abfertigt: sie ist gegeben", zum Denken gelangt; so ist zu bemerken, daß auch er diesen Sprung mitmacht, nur ihn etwas weiter hinausschiebt. Gerade in dieser Hinsicht werden die Verdienste Schopenhauers im Gegensatz zu den neueren Forschern im Gebiete der Physiologie und Psychologie von denjenigen, die er mit seinem Talente und seiner glänzenden Diction gefesselt hat, nur allzusehr übertrieben.

Nach Schopenhauer ist also im Gegensatz zu Kant alle Anschauung intellektual; denn der Verstand arbeitet erst vermöge seiner einzigen Funktion, welche im Erkennen des Kausalzusammenhanges besteht, die Data der Empfindung in Anschauung um. Der Gegenstand der Anschauung sind aber nicht Vorstellungen, sondern die Dinge selber. Kant hatte nach Schopenhauer den Fehler gemacht, daß er annahm, durch die Sinne werden uns die Gegenstände „gegeben" und durch den Verstand werden sie dann vermöge seiner Kategorieen „gedacht". Hierin sieht Schopenhauer den Hauptfehler der Kantischen Erkenntnißtheorie: nämlich dadurch, daß durch die Verstandeskategorieen erst der Gegenstand gedacht wird, bringe Kant „das Denken in die Anschauung", und dadurch, daß in Folge dessen das Denken es mit einzelnen Gegenständen zu thun haben soll (nicht allein mit Begriffen), bringe er „das Anschauen in das Denken". Hieraus entspringen auch nach ihm die Widersprüche in der Kantischen Erkenntnißtheorie, ja Kant sei sich dieses Widerspruches „dunkel bewußt" gewesen, und davon sei es vielleicht abzuleiten, „daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine so seltsame, komplicirte Maschine machte". Es sei durchaus falsch, daß der Verstand die Dinge mittelst der Kategorieen denke, vielmehr kämen wir erst zum

Denken, wenn wir von den einzelnen Dingen zu allgemeinen Begriffen übergehen. Die Anschauung komme nur zu Stande vermöge des Kausalitätsgesetzes. Weil Kant dies nicht erkannt habe, habe er auch einen falschen Beweis für die Apriorität desselben gegeben und statt der einzigen und wahren Kategorie des Verstandes deren zwölf, von denen elf nur „blinde Fenster" seien, aufgestellt, über welche er selbst im Zweifel gewesen sei, da er an einer Stelle die Definition derselben zu haben wünsche, hingegen an anderer Stelle selbst erkläre, daß sie undefinirbar seien. Die Kantische Kategorieentafel sei also zu verwerfen.

„Da nun aber doch", sagt er in der Kritik der Kantischen Philosophie, „die Tafel der Urtheile, welche Kant seiner Theorie des Denkens, ja seiner ganzen Philosophie zum Grunde legt, an sich, im Ganzen ihre Richtigkeit hat; so liegt mir noch ob, nachzuweisen, wie diese allgemeinen Formen aller Urtheile in unserem Erkenntnißvermögen entspringen, und sie mit meiner Darstellung derselben in Uebereinstimmung zu setzen". Dies versucht er nun in folgender Weise.

Das Wesen der Vernunft, welche nur dem Menschen eigen ist, besteht nach Schopenhauer zum Unterschiede vom Verstande, den auch die Thiere besitzen, in der einen Funktion, Begriffe zu bilden; sie hat also durchaus keinen materiellen, sondern bloß einen formellen Inhalt. In der Vereinigung der Begriffe aber zu Urtheilen findet man gewisse, bestimmte, gesetzliche Formen, welche durch Induction gefunden werden und eben dann die Tafel der Urtheile ausmachen. Alle diese Formen haben nun ihren Grund entweder in der Vernunft, oder im Verstande, oder entspringen aus der Verbindung beider, d. h. aus dem Aufnehmen der intuitiven Erkenntnißart in die reflektive.

1. Die Quantität der Urtheile entspringt aus dem

Wesen der Begriffe, welches eben darin besteht, daß sie einen Umfang haben, d. h. sie hat ihren Grund in der Vernunft.

2. Die Qualität der Urtheile entspringt ebenfalls allein aus der Vernunft, nämlich aus der Möglichkeit, die Sphären der Begriffe zu vereinigen oder zu trennen, worauf die allgemeinen Denkgesetze der Identität und des Widerspruches beruhen, welche in der Anschauung kein Analogon haben. (Die unendlichen Urtheile sind überhaupt ein „spitzfindig erdachter Lückenbüßer".)

3. Unter dem Begriffe der Relation sind drei ganz verschiedene Urtheile zusammengebracht.

a) Das hypothetische Urtheil ist überhaupt nichts weiter, als der abstrakte Ausdruck des allgemeinsten Denkgesetzes, des Satzes vom zureichenden Grunde; daher müssen auch vier verschiedene Arten von hypothetischen Urtheilen unterschieden werden gemäß der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

b) Das kategorische Urtheil ist das Urtheil κατ' ἐξοχήν, weil nur in diesem Begriffe vereinigt werden, die hypothetischen und disjunktiven Urtheile dagegen nur die Abhängigkeit, resp. Unvereinbarkeit von schon fertigen Urtheilen aussprechen. Begriffe aber haben nur eine Art von Verhältniß zu einander, nämlich die Lage ihrer Sphären, woraus Bejahung oder Verneinung entspringt mit den Unterarten der Quantität. Die Wahrheit der kategorischen Urtheile aber kann eine logische, empirische, metaphysische oder metalogische sein.

c) Die disjunktiven Urtheile entspringen aus dem principium exclusi tertii, also nur aus der reinen Vernunft. Die Ableitung der Wechselwirkung aus derselben ist eine gewaltthätige, nur um die Symmetrie zu vervollständigen.

4. Die Kategorieen der Modalität entspringen theils aus dem Verstande, theils aus der Vernunft, aus dem ersteren der Begriff der Nothwendigkeit, aus der letzteren die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit. Hieran schließt Schopenhauer dann noch eine sehr scharfsinnige Deduktion dieser Begriffe, namentlich eine scharfe Kritik des Begriffes der „absoluten Nothwendigkeit" und des Zufälligen, von welchen Kant sich widersprechende Definitionen giebt

Wenn wir aber die wirklichen ursprünglichen Formen des Denkens mit Weglassung der blinden Fenster und in richtiger Ordnung aufstellen wollen, so erhalten wir nach Schopenhauer folgende:

a) Qualität: Bejahung oder Verneinung;

b) Quantität: Allheit oder Vielheit (die individuellen Sätze gehören zu den ersteren);

c) Modalität: sie bestimmt die Qualität als nothwendig, wirklich oder zufällig;

d) Relation: sie giebt entweder ein hypothetisches Urtheil oder ein disjunktives.

Die Kantische Kategorieentafel ist also als die apriorische Form des reinen Verstandes nach Schopenhauer zu verwerfen. Kant selbst sei nur dazu gelangt in Folge seiner Vorliebe für architektonische Symmetrie, indem die transscendentale Logik zur transscendentalen Aesthetik „symmetrisch ein Pendant" bilden sollte. Nachdem Kant „die Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, abgefertigt hat", sagt er in der Kritik der Kantischen Philosophie, „mit den nichtssagenden Worten „„der empirische Inhalt der Anschauung wird uns gegeben"",— gelangt er sofort, mit einem Sprunge, zur logischen Grundlage seiner ganzen Philosophie, zur Tafel der Urtheile". Um dann die Möglichkeit des Denkens der Gegenstände in der Anschauung vermöge der Kategorieen „plausibler" zu machen, habe Kant den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe

erfunden. Hierüber könne aber nur innere Beobachtung entscheiden. „Jeder untersuche demnach, ob er sich bei seinen Begriffen „„eines Monogramms der reinen Einbildungskraft a priori“ “, z. B. wenn er Hund denkt, so etwas entre chien et loup, bewußt ist, oder ob er entweder einen Begriff durch die Vernunft denkt, oder irgend einen Repräsentanten des Begriffes als vollendetes Bild, durch die Phantasie vorstellt“. (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 28). Alle innere Geistesthätigkeit bedürfe allerdings entweder der Worte, oder der Phantasiebilder. Diese letzteren seien denn aber ganz bestimmte Repräsentanten eines Begriffs, von ganz bestimmter Form, Größe, Farbe u. s. w., und bei ihrem Gebrauche sei man sich immer bewußt, daß sie dem Begriffe nicht adäquat seien wegen ihrer willkürlichen Bestimmungen. Beides, Worte und Phantasiebilder, zugleich sei nicht erforderlich, aber wohl Eines von beiden. Das Denken in abstraktem Sinne suche entweder zum gegebenen, anschaulichen Falle den Begriff, oder umgekehrt; als solches sei es Urtheilskraft, und zwar im ersten Falle nach Kant reflektirende, im zweiten subsumirende. Dabei sei die Urquelle aller Begriffe immer die Anschauung. Kanten sei die Philosophie eine Wissenschaft a u s Begriffen, ihm i n Begriffe. Jener habe das Verhältniß von Empfindung, Anschauung und Denken falsch gefaßt und die Anschauung mit der Empfindung in den Sinnesorganen identificirt, das Erkennen eines Gegenstandes aber erst durch das Denken möglich gemacht. Er aber sage: die Objekte seien zunächst Gegenstände der Anschauung, diese aber keineswegs bloß Empfindung, sondern auch Verstandesthätigkeit, das Denken aber bloße Abstraction aus der Anschauung. Daher die Begriffe ihren Inhalt alle aus der Anschauung haben, welche allein eigentliche Einsicht ertheile, denn alle Wahrheit liege zuletzt in der Anschauung. Ja alle Originalität des Denkens in Philosophie, Poesie und in den bilden Künsten erwachse aus der Anschauung.

Wenn wir nun diese Schopenhauersche Kritik der Lehren Kants über Empfindung, Anschauung und Denken im Ganzen betrachten, so können wir uns wohl nicht dem von ihm gefundenen Resultate entziehen. In der Verwerfung der Kantischen Kategorieentafel steht Schopenhauer ja nicht allein, und wenn man auch statt deren nicht gerade seine Kategorieentafel anzunehmen braucht und auch seine einschränkenden Definitionen, namentlich des Verstandes, als zu einseitig und unvollständig verwirft: so kann man doch nicht umhin zu gestehen, daß seine Lehren, namentlich über das Entstehen der Anschauung, sehr tief gefaßt und im Allgemeinen richtig sind. Denn, wenn auch in neuerer Zeit nachgewiesen ist, daß schon jede Sinnesempfindung ein unmittelbarer (unbewußter) Schluß ist, nicht bloß nach dem Gesetze der Kausalität, sondern auch nach dem Prinzip der Identität und des Widerspruchs (Vgl. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele, 4. und 9. Vorlesung.), so müssen wir doch zugestehen, daß seine Lehren von der Anschauung noch heute als richtig zu betrachten sind und mit denen der neuesten Forscher, namentlich der Physiologen, übereinstimmen; jedoch eben nur, wenn man das Kausalitätsgesetz nicht im Schopenhauerschen Sinne auffaßt.

Während bei Schopenhauer mit Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, diese Worte in seinem Sinne gebraucht, das ganze Erkenntnißvermögen abgeschlossen ist, tritt bei Kant noch ein anderes Vermögen auf, das der Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien. Wie nämlich der Verstand als seine Grundformen die Kategorieen hat, so hat die Vernunft als solche die Ideen. Die Vernunft ist nämlich das Vermögen zu schließen und, wie der Verstand aus den Begriffen Grundsätze bildet, so bildet die Vernunft, indem sie die unbedingte Erkenntniß sucht, die Prinzipien. Da sich die Vernunft aber nicht unmittelbar auf die Gegenstände bezieht, so ist ihr Gebrauch nur ein immanenter, und zwar ein regulativer. Die

Vernunft leitet aus den drei Arten der logischen Vernunftschlüsse, dem kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlusse drei Ideen her:

1) die psychologische Idee der Seele;
2) die kosmologische Idee der Welt als des Inbegriffs aller Erscheinungen;
3) die theologische Idee, die Idee Gottes.

Indem die Vernunft von diesen einen transscendenten Gebrauch zu machen stets versucht ist, verwickelt sie sich in transscendentalen Schein und unvermeidliche Widersprüche.

Diese Kantische Ideenlehre verwirft nun Schopenhauer vollständig, indem er sie in seiner Kritik der Kantischen Philosophie einer vernichtenden Kritik unterzieht. Ein solches Vermögen der Ideen giebt es nach Schopenhauer gar nicht, sondern mit Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, wie er sie definirt hat, und wie es oben näher erörtert ist, ist das ganze geistige Vermögen abgeschlossen. Gegen seine Kritik der Kantischen Ideenlehre ist, da er sich hierbei auf Kants eigene Lehre von dem immanenten Gebrauch der Kategorieen stützt, Nichts zu sagen, und es würde hier nur eine unnöthige Wiederholung seiner eigenen Worte sein, wenn wir die darin enthaltene Inconsequenz näher darlegen wollten. Die Kantische Ideenlehre hat auch mit dem Problem der eigentlichen Erkenntnißtheorie nach Kant Nichts zu thun, da ja nach ihm selbst durch diese Ideen Nichts erkannt wird, sondern durch dieselbe unsere Erfahrungen nur so geordnet werden, „als ob" jenen Ideen ein wirklicher Gegenstand entspräche. Die Ideen führen nicht zur Entdeckung der Wahrheit, sondern sie erleichtern nur die Systematisirung der Erfahrungen. Im Uebrigen haben sie nur einen praktischen Nutzen.

Nachdem wir so kennen gelernt haben, was Kant einerseits und Schopenhauer andrerseits von den Vermögen lehren, über welche der menschliche Geist gebietet, um zu einer Er-

kenntniß zu gelangen, treten wir jetzt an das eigentliche Erkenntnißproblem heran, nämlich an die Frage: **Was** erkennen wir mit diesen unseren geistigen Vermögen? Diese Frage wird uns nach dem Vorhergehenden leicht im Kantischen und im Schopenhauerschen Sinne zu beantworten sein.

Nach Kant ist uns eine Erkenntniß der Dinge an sich unmöglich. Die Erfahrung, äußere und innere, hat es nur mit Erscheinungen zu thun, weil Raum und Zeit nicht Formen der Dinge an sich sind, sondern nur unserer Sinnlichkeit, und weil ein transscendenter Gebrauch der Kategorieen des Verstandes nicht möglich ist. Die Frage ist nun: existiren die Dinge an sich, existirt ein der Erscheinung entsprechendes, von unserm Vorstellen unabhängiges Ding oder nicht? Nach Kant ist das Ding an sich immer nur ein unbekanntes x, das wir zu jeder Erscheinung hinzudenken müssen, ein Grenzbegriff. Hier ist nun der schwache Punkt der Kantischen Lehre, an dem Alles scheitert. Denn die Lehren der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Analytik widersprechen sich vollständig. Kant hat diesen Widerspruch in seinem System nicht verwischt, darum liegt er ganz deutlich zu Tage. Wir fragen uns nämlich verwundert: wodurch denken wir uns denn die Dinge an sich, diese Noumena? Der Verstand hat nur seine Kategorieen; aber diese dürfen wir nicht anwenden, da sie nur einen immanenten Gebrauch zulassen. Wir können also von dem Ding an sich weder sagen, daß es nothwendig ist, noch daß es wirklich ist, noch daß es möglich ist. Wenn wir aber andrerseits nach den Lehren der Aesthetik Raum und Zeit als Formen von den Dingen an sich unterscheiden, so müssen doch die Dinge an sich selbst existiren, wir müssen sie als ein von den Erscheinungen **Verschiedenes** denken. Wir sollen uns also ein Ding denken, das sich vollständig den Formen unseres Denkens entzieht! Kant sagt uns beständig, daß der Stoff der Empfindung gegeben ist, aber niemals sagt

er, daß er uns bewußtseins-immanent gegeben sei, sondern stets, daß er von außen, von einem Transscendenten, von den Dingen an sich, gegeben sei; und zwar kann dies offenbar nur vermittelst einer transscendenten Kausalität sein, vermöge welcher das Ding an sich uns afficirt. Er behauptet nicht, daß eine Wahrnehmung durch die vorhergehende Wahrnehmung gegeben sei, wie es doch die Immanenz der Kausalität verlangt. Hier also, gerade in dem wichtigsten Falle, läßt Kant seine Lehre von der immanenten Kausalität unbeachtet.

Wenn man aber die Kantische Lehre konsequent durchführt, so kommt man zum vollständigen Nihilismus. Dies kann man in Kürze so nachweisen. Das transscendentale Subjekt ist nur ein spezieller Fall des transscendentalen Objekts. Das transscendentale Subjekt ist auch ein hinter dem Erscheinungssubjekte steckendes Ding an sich. Was also von dem transscendentalen Objekt gilt, das gilt auch von dem transscendentalen Subjekt; auch von diesem können wir also Nichts aussagen. Wir können keine der Kategorieen, also auch nicht die Kategorie der Kausalität oder die der Substantialität auf dasselbe anwenden. Die Erscheinung hat also weder eine objektive, noch eine subjektive Realität. Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung läßt sich nicht aufrecht erhalten. Die Erscheinung ist also in Wahrheit nicht mehr Erscheinung, sondern bloßer Schein; denn es giebt weder ein „Ding an sich", noch ein „Ich an sich". Unsere ganze Vorstellungsreihe ist also Nichts als ein wesenloser Schein, welcher aber als solcher auch nicht einmal existiren kann, da er sich immer in der Zeit abspielt. Wir können also nicht einmal mit Cartesius die Realität des Vorstellungsaktes aufrecht erhalten und müssen auf jedes Erkennen verzichten. Dies ist die vollständige Konsequenz des erkenntnißtheoretischen Idealismus.

Den Widerspruch, der zwischen den Lehren der transscendentalen Aesthetik und denen der transscendentalen Logik besteht, hatte Schopenhauer erkannt. Aber zu einer strengen Durchführung des idealistischen Standpunktes ist er nicht gelangt, er hätte sonst dessen Unhaltbarkeit finden müssen.

Daß jedes Objekt nur in Relation zum Subjekt gedacht werden kann, war von Kant nie betont worden. Schopenhauer aber stellt an die Spitze seiner Lehre folgenden Satz: „Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält Nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein und unsere Vorstellung sein, ist das Selbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen." Diesen Satz werden wohl Wenige bestreiten. Aber im weiteren Verlaufe verfällt Schopenhauer hierbei in einen alten scholastischen Fehler, den er an anderen nicht streng genug rügen kann, nämlich in den, begriffliche Beziehungen direkt in die Wirklichkeit zu übertragen. Wir wollen dies zunächst an einem Beispiele erläutern.

Beim Streit der Korpuscularatomistiker und der einfachen Atomistiker dreht sich Alles um die Frage, ob es eine Fernewirkung giebt oder nicht. Die Gegner der Fernewirkung sagen noch heute: Fernewirkungen sind zunächst nur als Hypothesen zu dulden, aber man muß sie stets zu ersetzen suchen durch Contactwirkungen, denn in Wahrheit können Fernewirkungen nicht stattfinden; anzunehmen, ein Körper wirke in die Ferne, sei ebenso, wie anzunehmen, ein Körper wirke, der nicht existirt. Es ist dasselbe Argument, welches die Scholastiker gegen den Satz des Verharrens der Wirkung zur Vertheidigung ihres Satzes: cessante causa cessat effectus, anwandten, nur von der Zeit auf den Raum übertragen. Diese Beweisführung beruht aber nur auf einer Begriffsdialektik, aus welcher man dann Schlüsse zieht auf die in der Anschauung gegebene Er-

fahrung. Ursache und Wirkung sind Relationsbegriffe, sie gehören dem Begriffe nach zusammen; aber deswegen darf man noch nicht die Zusammengehörigkeit der Begriffe in ein Nebeneinander der Anschauung verwandeln. Es ist dasselbe, wenn ich sage, weil die Körper auf einander wirken, so müssen sie nebeneinander sein, darum giebt es keine Fernewirkung, wie wenn ich sage, weil zur Vollkommenheit auch Realität gehört, eben deshalb muß es ein vollkommenes Wesen geben. Daß man aber immer wieder dieser Begriffsdialektik begegnet, ist ein sprechendes Zeugniß dafür, wie außerordentlich unsere Vernunft dieser verfolgenden Begriffsdialektik ausgesetzt ist, und daß wir daher auf das Vorsichtigste uns vor solcher Umwandlung der Begriffsverhältnisse in Anschauungsverhältnisse hüten müssen.

In einen ähnlichen Fehler verfällt nun Schopenhauer hier. Es sind zwei ganz verschiedene Fragen, die Frage: giebt es Dinge an sich? und die Frage: kann ich mir ein Objekt ohne Subjekt denken oder nicht? Subjekt und Objekt sind Relationsbegriffe, die eben eine Beziehung ausdrücken und ohne diese Beziehung nicht gedacht werden können. Damit sind wir aber noch nicht über die schwierige Frage hinweggekommen, ob es Dinge an sich giebt oder nicht, welche Frage Schopenhauer durch Darlegung der nothwendigen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt beantworten will. Weil man logisch nicht ein Objekt ohne Subjekt denken kann, darum, meint er, falle auch die ganze Körperwelt „da draußen“ fort, wenn kein vorstellendes Subjekt existirt. Man muß sehr stark in seiner Metaphysik befangen sein, wenn man ihm das glauben soll.

Indem Schopenhauer die für das Denken nothwendige Relation zwischen Subjekt und Objekt betont, sagt er von Kant: „Es ist allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Existenz der Erscheinung nicht aus der einfachen, so nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „„kein Objekt ohne Subjekt““,

herleitete, um so, schon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da ist, als von diesem abhängig, durch dieses bedingt und daher als bloße Erscheinung, die nicht an sich, nicht unbedingt existirt, darzustellen“. Was wir von diesem Vorwurf gegen Kant zu halten haben, ist nach dem Vorigen klar.

Schopenhauer erkannte andrerseits, daß Kants „Ding an sich“ ein unhaltbarer Begriff war. „Bei Kant“, sagt er, „ist der Gegenstand der Kategorieen, zwar nicht das Ding an sich, aber doch dessen nächster Anverwandter: es ist das Objekt an sich, ist ein Objekt, das keines Subjektes bedarf, ist ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ist Gegenstand des Denkens, und doch nicht abstracter Begriff. Demnach unterscheidet Kant eigentlich dreierlei: 1.) die Vorstellung; 2.) den Gegenstand der Vorstellung; 3.) das Ding an sich“. Er wirft Kant vor, daß er nicht das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äußere Ursache berühre. „Kant schleicht“, sagt er, „darum herum, und alle Kantianer sind ihm ebenso nachgeschlichen. Das geheime Motiv hierzu ist, daß er den Kausalnexus unter dem Namen „„Grund der Erscheinung““ für seine falsche Ableitung des Dinges an sich auffspart“.

Diesen Fehler also wollte Schopenhauer vermeiden. Er schloß daher so weiter. Wir erhalten durch die Wahrnehmung Objekte, und zwar vermöge des Kausalitätsgesetzes als der einzigen Kategorie des Verstandes. Nun soll aber nur eine immanente Kausalität hinsichtlich der Wahrnehmungen bestehen; also (ein Schluß, den Kant unterläßt) muß das jetzt wahrgenommene Objekt die Wirkung des unmittelbar vorher wahrgenommenen Objektes sein. Jedes Objekt ist aber nur eine Vorstellung, ein Geschehen, und also, schließt er weiter, kann nur eine Veränderung Ursache einer Veränderung sein,

und Ursache und Wirkung können nie zu gleicher Zeit sein; es giebt also auch keine Wechselwirkung.

So rettet er noch einmal mit seinem Kausalitätsgesetz den schon halb gestürzten Idealismus Kants, und es wird hier erst die Bedeutung seiner Fassung des Kausalitätsgesetzes in ihrem ganzen Umfang und ihren wichtigen Folgen klar. Man könnte ihm also mit seinen eigenen Worten (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 20.) vorwerfen: es steckt bei seiner Fassung des Kausalitätsgesetzes „Absicht dahinter, schon von ferne mit seiner Metaphysik liebäugelnde, welcher zu Liebe er eben den von allen andern Philosophen zu weit gefaßten Begriff der Kausalität einschränkt. Denn hätte er eine bewußtseinstransscendente den Dingen immanente Kausalität angenommen, diese nachzuweisen versucht, so wäre er zum Realismus gekommen; diesen hätte er aber für seine Metaphysik nicht brauchen können. Er hält eben die Bewußtseinsimmanenz des Kausalitätsgesetzes für selbstverständlich, während sein eigener Beweis für die Apriorität desselben gerade die Transscendenz desselben beweist, wie wir früher ausführlich erörtert haben.

Was Schopenhauer im Gegensatz zu Kant vollständig verkennt, ist, daß jede Erscheinung als solche Objekt ist, daß also das Subjekt auch, indem wir es als die abstracte Form des Bewußtseins denken, selbst als Objekt angeschaut wird. Er erkennt nicht mit Kant an, daß das Verhältniß von Subjekt und Objekt das zwischen Form und Inhalt ist. Die Welt existirt daher für ihn zunächst nur als Vorstellung.

Hätte nun Schopenhauer seine Lehren consequent weiter geführt, so hätte er auch zum Nihilismus kommen müssen. Denn er hat mit seiner Lehre von Subjekt und Objekt und mit seinem Kausalitätsgesetz den Boden unter den Füßen verloren. Ein Ding an sich müßte es also nach ihm auch nicht geben. Daher sagt er auch, trotzdem er behauptet, daß ihm durch die transscendentale Aesthetik der Staar gestochen worden sei, ganz offen: der Ausdruck, daß Alles, was wir erkennen, bloß Erscheinung sei, sei „ein räthselhafter Ausdruck". Dieser räthselhafte Ausdruck wird aber, wie er behauptet, durch seine Lehre vom Ding an sich erst klar.

Die Frage „nach dem Realgrund der Dinge" wäre nämlich, wie Schopenhauer zugesteht, absolut unlösbar, wenn uns nicht ein anderer, zwar dunkler, aber sicherer Weg, nämlich der des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntniß offen stände. Es existirt ein unterirdischer Gang zu dem Dinge an sich, „welcher uns, wie durch Verrath, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war". Hierbei ist vollkommen unbegreiflich, wie Schopenhauer überhaupt zu der Frage nach dem Realgrunde der Dinge kommt. Kanten wirft er vor, daß er das Ding an sich als „Grund der Erscheinung" einführe, und er selbst? Nach seiner Erkenntnißtheorie kann es ein Ding an sich gar nicht geben; wie kann er also überhaupt erst nach dem Wesen desselben fragen? Wodurch entsteht ihm denn dieses Problem, da er ja doch durch seine Lehre von Subjekt und Objekt dasselbe vollständig beseitigt hat? Nach dieser Lehre ist doch der Kämpfer gegen die Festung des Dinges an sich ein Don Quixote, denn nach derselben existirt eine solche ja gar nicht!

„Zum Wesen der Vorstellung an sich", sagt er, „können wir nur auf dem ganz andersartigen, von mir eingeschlagenen Wege, mittelst Hinzuziehung des Selbstbewußtseins, welches den Willen als das Ansich unserer eigenen Erscheinung kundgiebt, gelungen: dann aber wird das Ding an sich ein von der Vorstellung und ihren Elementen toto genere Verschiedenes". Wen muß nicht dieser Satz, wenn er ihn zum ersten Male liest, mit dem größten Erstaunen erfüllen? Das, was alle Philosophen Jahrtausende lang vergebens gesucht haben, das Wesen der Dinge an sich, ist ein uns allen bekanntes

Ding, es ist der eigene Wille. Der Schleier der Maja, den das Ding an sich umgeworfen hat, lüftet sich im Selbstbewußtsein, das Ding an sich tritt nur noch in der Form der Zeit auf und wird als Wille erkannt. Dies kann [nach Schopenhauer nicht beweisen, es kann nur nachgewiesen werden. Nur vergißt Schopenhauer hierbei, daß wir den Willen auch nur durch „unsere Wahrnehmung“ erkennen, auch als Vorstellung, als Objekt; er selbst aber warnt mit Kant uns stets davor, die Kategorieen auf die Dinge an sich anzuwenden.

Das größte Mysterium der Schopenhauerschen Lehre ist aber die Einheit des Subjekts des Wollens und des Subjekts des Erkennens. Im Widerspruch mit seiner eigenen Lehre wendet Schopenhauer auf das Subjekt des Erkennens die Kategorie der Substanz an. Dieses Subjekt ist nach ihm nicht in der Zeit, es ist unerkennbar, „weil es das Erkennende ist“. Neben diesem Subjekt des Erkennens existirt nun aber noch das Subjekt des Wollens, auf welches er auch die Kategorie der Substanz anwendet: und diese beiden sind Eins und Dasselbe. Das erkannte Subjekt in uns ist nicht das erkennende sondern das wollende. „Von der Erkenntniß ausgehend,“ sagt er Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 42, „kann man sagen „„Ich erkenne““ sei ein analytischer Satz, dagegen „„Ich will““ ein synthetischer und zwar a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d. h. allein in der Zeit) gegeben. In sofern wäre also das Subjekt des Wollens für uns ein Objekt“. Consequent müßte nun Schopenhauer doch schließen: ich erkenne meinen Willen in der Zeit, d. h. in einer subjektiven Form der Erkenntniß als Objekt, er kann also nicht Ding an sich sein. Schopenhauer sagt: „„Ich weiß, daß ich erkenne““, sagt nicht mehr, als „„Ich erkenne““, und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als „„Ich““. (Vierf. W. d. S. v. z. Gr. § 41.) Ebenso kann

man sagen: „Ich will“, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als „Ich“. Denn einen Willen an sich giebt es ebenso wenig, wie ein Erkennen an sich, sondern immer nur einen bestimmten Willen, der etwas Bestimmtes will.

Die Einheit des erkennenden und wollenden Subjekts ist nun allerdings, wie Schopenhauer zugesteht, „der Weltknoten“, das Wunder κατ' ἐξοχήν und unerklärlich.

Schopenhauer löst also das Grundproblem der Erkenntnißtheorie durch ein Wunder. Er behauptet einfach das Dogma, daß der Wille das Wesen der Dinge an sich sei. Giebt man ihm dies zu, so muß man auch an seine ganze mystische Metaphysik und Ethik glauben. Verleitet zu dieser Annahme wurde er durch Kants Lehre vom intelligiblen Charakter. Wollten wir aber hierauf noch näher eingehen, so würden wir die Grenzen gegenwärtiger Abhandlung überschreiten.

Wenn wir also das Resultat dieser Untersuchungen noch einmal überblicken, so müssen wir zugestehen, daß zwar Schopenhauer Kantianer ist, daß er aber mit Kant durchaus nicht so sehr übereinstimmt, wie es von vornherein den Anschein hat, und wie man zunächst durch seine eigenen Behauptungen anzunehmen verleitet wird; daß vielmehr beide gerade in den wichtigsten Punkten weit auseinandergehen. Das Einzige, worin Schopenhauer in erkenntnißtheoretischer Beziehung mit Kant wirklich übereinstimmt, ist die Lehre von der Apriorität der Formen des Bewußtseinsinhalts. Diese nimmt er als von Kant unwiderleglich bewiesen an; er bemerkt die darin enthaltenen Widersprüche, ist aber nicht im Stande dieselben fortzuschaffen. Er stellt, um den Idealismus zu retten, seine besondere Lehre auf von den Kategorieen, hauptsächlich von dem Kausalitätsgesetz, und hindert sich gerade hiermit selbst, die Widersprüche, in welche sich der transscendentale Idealismus verwickelt, wirklich fortzuschaffen. Er löst das Erkenntnißprbolem durch seine mystische Metaphysik,

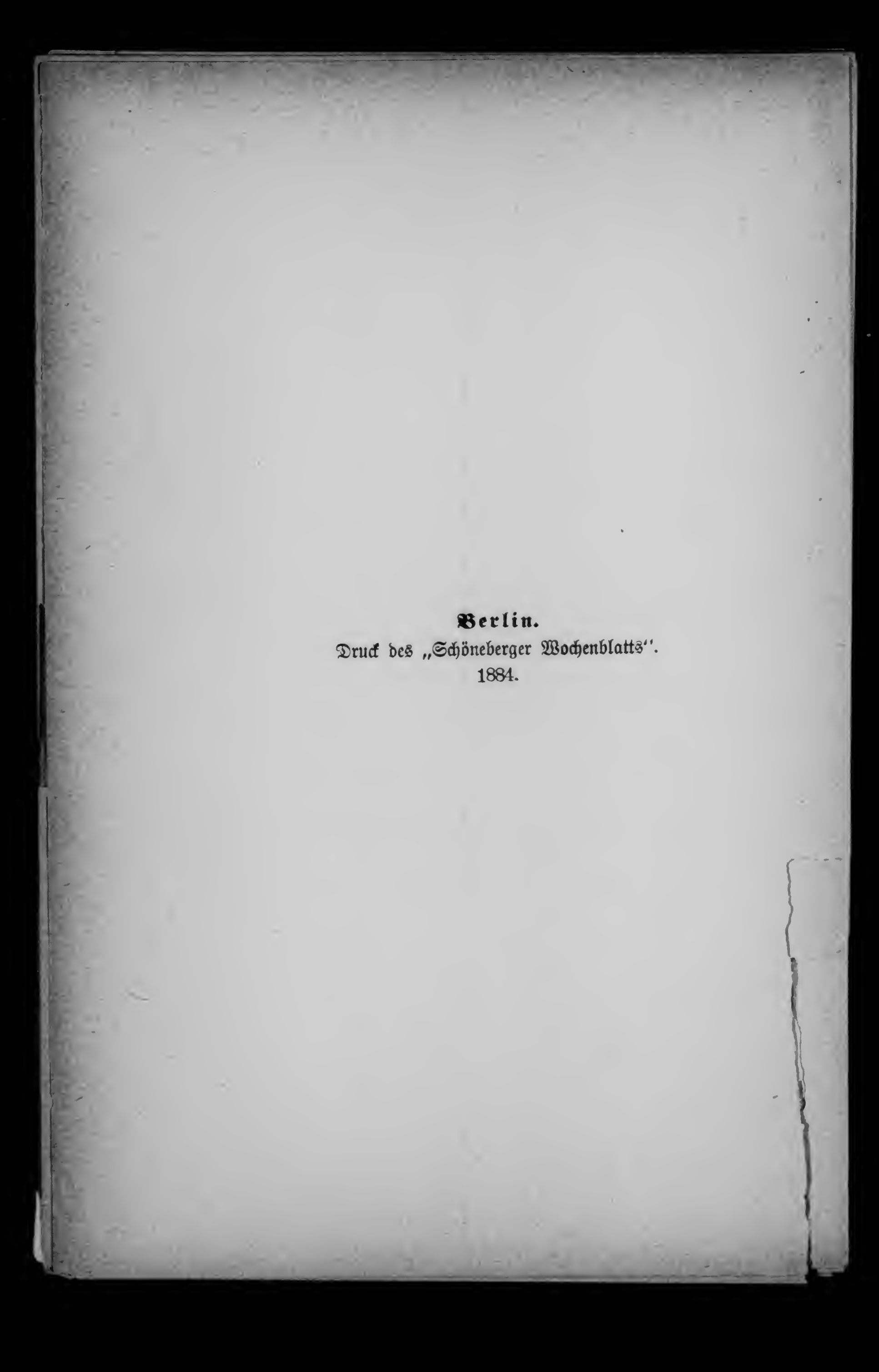
indem er behauptet, hiermit die Lehren des Kantischen Kriticismus consequent zu Ende gedacht zu haben. In Wahrheit aber gelingt ihm die Lösung des erkenntnißtheorethischen Problems durchaus nicht, vielmehr kommt er über die Schwierigkeiten und Widersprüche, die im Kantischen System vorhanden sind, ebenso wenig hinweg, wie Kant selber.



VITA.

Natus sum Arminius Bremiker a. d. XV. Cal. Maias anno MDCCCLVII Templini, in oppido Ucromarchiae, Arminii Bremiker patris, qui in gymnasio Berolinensi Leucophaeo praeceptor et magister fuit, filius postumus ex matre Ludovica e gente Boehm. Confessionem euangelicam profiteor. Postquam in ludo literario Templinensi primis institutus sum literis, gymnasium Berolinense Leucophaeum per octo annos et dimidium frequentavi; unde maturus Lipsiam ivi, ubi in universitate literarum studiis philosophorum, mathematicorum, physicorum operam dedi et Avenarium, Bruhns, Drobisch, Harnack, Mayer, Scheibner, Settegast, Wolff, Wundt, viros doctissimos audivi. Unum post annum Berolinum redux illic in universitate Friderica Guilelma Bruns, Foerster, Glan, Harms, Helmholtz, Hofmann, Hoppe, G. Kirchhoff, Kummer, Lazarum, Wangerin, Weierstrass, Zeller, viros illustrissimos audivi. Stipendia merui Berolini in cohorte tormentoria. Saepenumero munus praeceptoris domestici suscepi atque imprimis praeceptor cum familia Russica peregrinatus sum. Berolini viris ad scientiam enucleandam a rege missis in tentamine pro facultate docendi probatus sum.

Matri et omnibus praeceptoribus et viris illis illustrissimis, quos in universitatibus audivi, gratiam habeo quam maximam semperque habebo.



Berlin.

Druck des „Schöneberger Wochenblatts".

1884.